

# Street Pastors

## Securitas en certitudo in het Britse uitgaansleven

Ronald van Steden

### Inleiding

Met vrienden stappen, drinken, flirten, dansen. Het zijn kenmerken van een – letterlijk en figuurlijk – vibrerende uitgaanscultuur gericht op het lichaam, op beleving en op plezier. Van oudsher hebben criminologen vooral belangstelling voor de mogelijke excessen van zo’n nachtje hossen. Denk bijvoorbeeld aan dronkenschap, drugsmisbruik, vechtpartijen en verkrachtingen. Het is daarom niet verwonderlijk dat criminologische studies vaak gaan over de regulering van het uitgaansleven en het onder controle brengen van ontsporingen. Van Liempt en Van Aalst (2012) laten in een Nederlandse context zien dat het nachtleven met allerlei ambivalenties is omgeven: enerzijds staan individuele vrijheid en expressie centraal, anderzijds moet het feestgedruis wel leuk en prettig blijven. Assemblages van politiediensten, gemeenten, horecaondernemers en particuliere beveiligers werken met behulp van beveiligingscamera’s en andere technologische snufjes aan de uitvoering van een ‘integraal’ beleid, wat allerhande onderlinge strubbelingen kan opleveren (Van Liempt & Van Aalst, 2015). Commerciële belangen – tijdens *happy hours* zo veel mogelijk alcoholische drank verkopen – en veiligheidsdoeleinden – agressie tegengaan – staan op gespannen voet met elkaar.

Nog meer dan in Nederland gaat Brits criminologisch onderzoek over wat daar als de *night-time economy* bekendstaat. Boeken met ronkende titels zoals *Bouncers* (Hobbs et al., 2003), *Raising the bar* (Graham & Homel, 2008) en *Bar wars* (Hadfield, 2006) wekken de indruk dat uitgaan in het Verenigd Koninkrijk gelijk staat aan het binnentreden van een oorlogsgebied en ogenschijnlijk is dat ook zo. Met militaire precisie worden binnensteden met hekken en betonblokken afgesloten, zet de National Health Service (NHS) een noodhospitaal neer en komt er een politiemacht op de been die de dolende massa’s moet bedwingen. Sinds enkele jaren zijn er ook Street Pastors in de *night-time economy* van Groot-Brittannië actief.<sup>1</sup> Hun insteek is die van ‘zorgen, luisteren en helpen’ (Isaac & Davies, 2009): als vrijwilligers helpen zij met een vriendelijk gebaar (dronken) uitgaanders. De pastors staan onder leiding van betaalde coördinatoren, zijn lid van diverse, meestal evangelicale, kerken en hebben in het dagelijks leven een betaalde baan, studeren of genieten van hun pensioen.<sup>2</sup> De uitgesproken christelijke signatuur van de

1 [www.streetpastors.org](http://www.streetpastors.org).

2 De Britse Street Pastors vertonen raakvlakken met het straatpastoraat in ons land. Toch bestaan er belangrijke verschillen. Nederlandse straatpastors leggen zich primair toe op (verslaafde) dak- en thuislozen, niet op uitgaanspubliek. En anders dan de Britse pastors gaat het hier om betaalde krachten die overigens wel de beschikking kunnen hebben over een team van vrijwilligers dat diaconaal werk doet.

Street Pastors maakt hen extra interessant. Als de criminologie al aandacht heeft voor geloof en religie,<sup>3</sup> dan gaat het vooral om de relatie met criminaliteit, seksueel misbruik binnen kerkgenootschappen en islamitisch terrorisme.<sup>4</sup> Voor de invloed van geloof op pro-sociaal gedrag, zoals door de Street Pastors tentoongespreid, bestaat nauwelijks aandacht.<sup>5</sup>

Daarom gaat dit artikel in op de volgende vraag: welke activiteiten ontplooiën Street Pastors in het Britse uitgaansleven en welke rol speelt hun geloof hierbij? De bredere relevantie van de Street Pastor-casus is dat zij vraagtekens zet bij de secularisatiethese, die er grofweg op neerkomt dat geloof langzamerhand via de achterdeur van de westerse beschaving zou verdwijnen.<sup>6</sup> Al langer is bij de intellectuele elite het besef doorgedrongen dat deze these wellicht iets te voorbarig was (vgl. Habermas, 2006; Van de Donk et al., 2006). Verder lijkt de ervaring van aandacht voor geloof samen te hangen met het ambigue gevoel dat er ergens iets mis is met de 'neoliberale' en 'individualistische' publieke moraal van het Westen. Dat komt deels omdat deze moraal hand in hand gaat met een 'neoconservatieve' hang naar controle, punitiviteit en repressie (Schuilenburg & Van Swaaningen, 2013). Het idee dat veiligheid ook kan samenhangen met 'geloof, hoop en liefde' is veel minder gemeengoed, al begint de aandacht voor zulke zachtere noties langzaam toe te nemen. Zoals Nikolic-Ristanovic oppert:

'It seems that there is a large space beyond punitiveness, which we as criminologists must investigate in order to move forward. Exploring the space beyond punitiveness opens hope in the areas of the social and the individual that are not yet researched enough, and may be used as an alternative and in combination with traditional punitive measures' (2014: 406).

- 3 'Geloof' en 'religie' worden regelmatig als synoniemen door elkaar gebruikt, maar dat klopt niet helemaal. Strikt genomen gaat het bij religie om geïnstitutionaliseerde vormen van zingeving die bijvoorbeeld vastliggen in de dogma's en regels van een kerk. Geloof is een meer overkoepelend begrip dat ook zonder kerk, moskee en synagoge voor mensen van grote zingevende betekenis kan zijn.
- 4 Zie in dit verband het themanummer 'levensbeschouwing en criminologie' dat het *Tijdschrift voor Criminologie* in 2013 uitbracht. Eerder, in 1990, besteedde *Justitiële verkenningen* eveneens aandacht aan het onderwerp 'godsdienst en criminaliteit'. Daar gaan bijdragen ook al over de islam en over de relatie tussen delinquentie en godsdienst.
- 5 In zoverre er wel aandacht is voor de relatie tussen geloof en pro-sociaal gedrag gebeurt dat hoofdzakelijk binnen de psychologie. Daar woeden debatten over de vraag in hoeverre *security in attachment*, bijvoorbeeld doordat mensen zich geborgen voelen in hun geloof, bijdraagt aan empathie, openheid en het bieden van hulp aan anderen (o.a. R. Beck, 2006). Een in dit verband schaarse criminologische studie komt van Hanslmaier en Baier (2016). Zij stellen vast dat respondenten die geloven in een liefdevolle God minder punitieve sentimenten hebben en minder steun aan de doodstraf geven. Het gros van dergelijke studies is gebaseerd op kwantitatief en/of experimenteel onderzoek.
- 6 Over 'secularisatie' bestaan allerlei definitiekwesties (Van den Brink, 2012; Taylor, 2009). In smalle zin gaat het om ontkerkelijking of kerkverlating. In dit artikel wordt een bredere benadering gehanteerd: persoonlijk geloof van mensen verdwijnt niet en kerken, moskeeën en synagogen blijven ook bestaan, maar de maatschappelijke en samenbindende betekenis van geloof heeft wel aan kracht ingeboet.

Alvorens nader in te gaan op deze ‘ruimte van hoop’ die de Street Pastors bieden, staan we eerst langer stil bij eerdere sociaalwetenschappelijke belangstelling voor geloof en veiligheid.

## Criminologie en geloof

Criminologische aandacht voor geloof gaat in Nederland ruim een eeuw terug. Boutellier (2015) verwijst naar een tweedelige wetenschappelijke publicatie van Adriaan Bonger uit 1913, waarin de auteur probeerde te bewijzen dat onkerkelijkheid niet zonder meer leidt tot een stijging van criminaliteit. In zijn tijd waar-schuwden nogal wat vooraanstaande – vaak Duitse – geleerden dat kerkverlating aan normvervaging, en dus aan criminaliteit, zou bijdragen. Bonger draaide de stelling om: met behulp van cijfermateriaal wilde hij aannemelijk maken dat met name rooms-katholieken bij allerlei delicten waren betrokken, terwijl kerklozen opvallend gunstig afstaken in de criminaliteitsstatistieken. Protestantse namen een middenpositie in. Verklaringen moesten volgens Bonger worden gezocht in de sociaaleconomisch achtergestelde omstandigheden waarbinnen het rooms-katholieke volksdeel zich bevond. Bovendien zouden onkerkelijken meestal intellectuelen met een sterk karakter zijn; zij durfden het geloof vaarwel te zeggen in een eeuw dat Nederland nog door en door gekerstend was. Zo’n type karakter, aldus Bonger, droeg bij aan geringe misdadigheid. Kerk en geloof zijn helemaal niet nodig om chaos en criminaliteit te bezweren.

Tot in de jaren 1960 leefde het debat over geloof en criminaliteit af en toe op. Zo betoogde Nagel (1960) nog dat niet zozeer kerkelijkheid *an sich*, maar de persoonlijke beleving van geloof van invloed is op moreel juist gedrag.<sup>7</sup> Daarna geraakte dit debat binnen de Nederlandse criminologie<sup>8</sup> door processen van ‘ontzuiling’ langzamerhand op de achtergrond, maar is nooit helemaal verdwenen (zie recent Weenink, 2015). Conclusies over het precieze verband tussen geloof en criminaliteit – c.q. geweld – blijven dubbelzinnig:

‘Religieuze overtuigingen verschaffen zelfzekerheid en zelfvertrouwen en kunnen aldus voor misdaad behoeden. Tegelijk kunnen orthodoxe vormen van religie vaak – maar lang niet altijd – gepaard gaan met intolerante en gewelddadige attitudes’ (Van Stokkom, 2011: 35).

7 Met zijn argument neemt Nagel ook stelling tegen het economisch determinisme van Bonger.

8 In het buitenland, met Noord-Amerika voorop, ligt de situatie anders. Op basis van hun meta-analyse van zestig studies concluderen Baier en Wright dat religieuze gemeenschappen over het algemeen een dempend effect hebben op crimineel gedrag: ‘This study found solid evidence of a moderately strong deterrent effect of religion’ (2001: 17). Hun conclusie is niet onomstreden. Topalli et al. (2013) komen bijvoorbeeld tot de ontdekking dat de straatcriminelen die zij onderzochten vrijwel zonder uitzondering belijdend christen zijn. Volgens de auteurs kan dit worden verklaard door een nogal selectief en verworpen gebruik van elementen uit het christelijk geloof. Zoals Bob Dylan reeds zong: *with God on our side* kunnen vele misdadingen worden gerechtvaardigd.

Ronald van Steden

Over de laatste twee decennia heeft de criminologie haar aandacht verbreed van criminaliteit naar sociale veiligheid (zie voor een overzicht Zedner, 2009). Het draait niet langer om enkel 'objectieve' aangiftecijfers, maar ook om 'subjectieve' – of emotionele – beleving die veel verder gaat dan criminaliteit. Bijvoorbeeld Elffers en De Jong (2004) stellen vast dat de door hen ondervraagde respondenten zich weliswaar niet bovenmatig onveilig voelen, maar in zoverre zij zulke gevoelens wel hebben, deze gaan over een breed scala van sociale problemen: hangjongeren, lawaai, vervuiling, enzovoort. Derhalve blijkt de term onveiligheid een 'semantisch sleepnet' (Boutellier, 2005) waar van alles in past tussen hondenpoep en islamitisch terrorisme.

Anders dan in het geval van criminaliteit is door criminologen niet of nauwelijks onderzocht in hoeverre gevoelens van (on)veiligheid ook verband houden met diepere – c.q. spirituele – ervaringen van mensen. Een aanknopingspunt voor het aanboren van deze dieptelaag vormen studies naar de samenhang tussen existentiële ervaringen en de beleving van veiligheid. Zo stellen Spithoven et al. (2012) vast dat diffuse emoties van onzekerheid bij mensen een rol spelen vanwege signalen over 'individualisering' en veranderende 'normen en waarden' die zij persoonlijk of via de media en politiek ontvangen. Daardoor voelen zij zich niet zozeer angstig, maar onbehaaglijk. Van Harskamp wijst erop dat dit moderne onbehagen aanleiding kan zijn voor het herbronnen van geloof:

'Religiosity delivers tools which help in dealing with uncertainties and existential insecurities concerning the self. In a time where individualization is rampant, it is reasonable to assume that the characteristics of human existence which in the past were responsible for religion are once again at work' (2008: 18).

Zoekend en tastend komen thema's rondom zingeving als vanzelf weer bovendrijven. Pragmatische veiligheidsmaatregelen nemen en kijken 'wat werkt' (*what works*) is niet langer genoeg op het moment dat niemand meer weet wat (moreel) juist is om te doen; psychologische en spirituele dimensies die uitgaan van positief geloof en een dito zelfbeeld, dat samenhangt met positief geloof in anderen, zijn eveneens vereist.<sup>9</sup> Rovers levert een boeiende bijdrage aan deze kwestie in zijn behandeling van *belief*-effecten: 'het proces waarbij de verwachting van, respectievelijk het geloof in, een specifieke toekomstige werkelijkheid de kans vergroot dat deze werkelijkheid zich zal manifesteren' (2008: 89). Als je echt ergens in gelooft, dan creëert dat ook gebeurtenissen. In de medische sector wordt zo'n effect doorgaans aangeduid als een 'placebo'. Niet of een pil iets doet is van doorslaggevend belang, het gaat erom welke betekenis patiënten aan hun behandeling verlenen. Als deze betekenis positief is, kan dat placebo-effecten sorteren in het

9 Op dit punt is er een analogie met het werk van Seligman en Csikszentmihalyi (2000) over 'positieve psychologie', dat zich richt op het zo optimaal mogelijk laten functioneren van mensen teneinde hun welbevinden te bevorderen. Zij zetten zich hiermee af tegen dominante psychologische stromingen die zich richten op het bestrijden van stoornissen.

doen verminderen van psychologische problemen zoals stress of angst. Bij fysiologische aandoeningen zijn effecten minder aannemelijk.

Voor het thema veiligheid ligt de kracht van positieve *belief*-effecten erin dat persoonlijk geloof (in de breedste zin van het woord) vormend is voor het eigen gedrag – een punt dat Nagel ruim veertig jaar eerder al maakte. Dit punt kunnen we verder oprekken naar een welwillende benadering van anderen doen en laten. Als bijvoorbeeld hulpverleners er oprecht van overtuigd zijn dat jeugdige delinquenten weer op het rechte spoor kunnen komen, is de kans dat zij daadwerkelijk een snaar raken en succesvolle interventies plegen groter dan wanneer zij zonder enthousiasme de protocollen volgen (Rovers, 2008). Langs deze lijnen geredeneerd bieden gevoelens van veiligheid meer dan de afwezigheid van criminaliteit en de bescherming tegen anderen. Veiligheid komt tevens voort uit een sociaal en moreel besef van verbondenheid tussen mensen, uit het gevoel beschermd te worden door elkaar: ‘Veiligheid is de allerbelangrijkste reden voor sociaal leven’ (De Waal, 2009: 32). Het geloof ingebed te zijn in ‘het Hogere’ (Van den Brink, 2012) – de Samenleving, de Humaniteit, God of wat dan ook – verleent aan dit besef een spirituele dimensie die ruimte geeft aan verbeelding, betrokkenheid en onbaatzuchtig handelen.

### Securitas en certitudo

Deze spirituele dimensie van veiligheid wordt in het in twee delen uitgegeven Duitstalige proefschrift van Schrimm-Heins (1991, 1992) gedetailleerd uitgesponnen. Haar kapstok is het conceptuele onderscheid tussen *securitas* en *certitudo*. *Securitas* is een Latijns begrip dat verwijst naar ‘zonder zorg zijn’, de ‘afwezigheid van pijn’ en ‘innerlijke rust’ (1991: 133 e.v.; zie ook Hamilton, 2013). Deze oorspronkelijk connotatie van veiligheid is met de opkomst van moderne Staten sterk gejuridiseerd (Schrimm-Heins, 1992: 171 e.v.; zie ook Conze, 1984). Vooral het werk van Thomas Hobbes (1997 [1651]) heeft hiervoor de fundamenteen gelegd. Hij poneert de hypothetische natuurstoestand van mensen als een permanente toestand van anarchie en oorlog die voortkomt uit hartstochten zoals jaloezie, wedijver en ijdelheid en een rusteloze begeerte naar macht. Vanwege alle pijn en ellende die dat voor mensen met zich meebrengt, is het voor hen rationeel om naar vrede te streven door met elkaar een juridische overeenkomst – een ‘sociaal contract’ – af te sluiten waarin iedereen enige vrijheid afstaat in ruil voor veiligheid. Zo’n overeenkomst is enkel mogelijk als deze daadwerkelijk wordt afgedwongen door een ‘soeverein’ die door het volk moet worden geschapen vanuit het inzicht dat zij anders in hun burgeroorlog gevangen blijven zitten.

Al ruim voordat Hobbes zijn beroemde contracttheorie opstelde, sloegen kerkvaders zoals Augustinus *securitas* als een door aardse machthebbers gegarandeerde vorm van orde en psychologisch welbevinden niet erg hoog aan, omdat christenen nooit honderd procent zeker weten of God hen daadwerkelijk zal redden. Zij kunnen hoogstens op hun heil hopen en vertrouwen (Hamilton, 2013). Te veel *peace of mind* leidt in de ogen van Augustinus zelfs tot een te grote afhankelijkheid van alledaagse beschermingsmechanismen – het leger, maar ook ‘brood en spelen’ –

met een ernstige verzaking van 'goede werken' van barmhartigheid die de genade Gods gunstig moeten stemmen als gevolg. Daarom plaatsten kerkvaders het van oorsprong Romeinse *securitas* tegenover de christelijke term *certitudo* die verwijst naar 'geloofsvertrouwen' (Schrimm-Heins, 1992: 141 e.v.). Binnen het Engelse taalveld vinden we deze betekenis nog altijd terug in de woorden 'certainty' (zekerheid) en 'certitude' (ergens grondig van overtuigd zijn).

Met name de zestiende-eeuwse reformator Maarten Luther ontpopte zich als een krachtige pleitbezorger van *certitudo*. In zijn kritiek op de rooms-katholieke kerk verwierp Luther weliswaar het idee dat heilszekerheid min of meer kon worden afgedwongen door het doen van 'goede werken', het kopen van aflaten en het regelmatig te biecht gaan (hij zag barmhartigheid juist als gevolg van Gods genade), maar dat weerhield hem er niet van gelovigen te laten volharden in *certitudo* (Schrimm-Heins, 1991: 189 e.v.). Luther zelf had *securitas* gezocht achter de behaaglijke muren van het klooster en vond daar geen rust, eerder vertwijfeling: is zorgeloosheid geen zonde van valse zelfoverschatting? Luther voelde zich een nietig mens en ervoer ten langen leste dat enkel de belofte van een liefdevolle God hem rechtvaardiging en zekerheid van geloof bood.

Met de Verlichting werd *certitudo* een profaan begrip dat verwijst naar de wetenschappelijke houdbaarheid van kennis en methodische twijfel à la Descartes (Schrimm-Heins, 1992: 120 e.v.). Anders gezegd: *certitudo* raakte geseculariseerd en parallel hieraan ging, als een soort communicerend vat, de van staatswege georkestreerde *securitas* sacrale dimensies aannemen (Arends, 2008). 'Risk makes its appearance on the world stage when God leaves it', zo vat U. Beck (2006: 333) deze ontwikkeling kernachtig samen. Waar gelovigen zich in tijden van ongeluk tot God richten en Hem<sup>10</sup> de schuld van hun ellende kunnen geven, moeten we het na Zijn dood in ons eentje zien te rooien en doen er daarom alles aan 'het ergste' te voorkomen.

Deze hang naar alsmaar meer controle kan dwars komen te staan op wat een fatsoenlijke en prettige samenleving is. Veiligheid vergt altijd méér maatregelen die individuele privacy en vrijheid laten afbrokkelen (Garland, 2001). Geloof en vertrouwen kunnen daarentegen ontspanning en openheid met zich meebrengen. Door mensen die vanwege hun existentiële overtuigingen stevig in hun schoenen staan, is een mindset gericht op het nemen van risico's zelfs 'highly appreciated because values such as trust, hope and love can be realized only by taking risks' (Gregerson, 2004: 22). Tegelijk heerst er tegenwoordig gêne om met elkaar over dit soort diepere drijfveren te spreken. In een vuistdik boek legt Taylor (2009) dan ook omstandig uit dat geloven een individuele optie is geworden. Er bestaat een pluriform geheel van – tegenstrijdige – opvattingen over onszelf en over de wereld, waarbij geloof van alles kan inhouden tot een placebo aan toe. Niettemin is ergens in geloven voor bijna iedereen een basisbehoefte:

'We kunnen alleen leven als we kunnen geloven [...] dat andere mensen en wij zelf sowieso de moeite waard zijn. [...] Uit het gedrag van velen blijkt dat zij

10 Ik schrijf voor het gemak 'Hem'. Lees ook: 'Haar' of 'Het', enkelvoud of meervoud.



geloven in het belang te investeren in anderen, ook al is er geen enkel bewijs voor dat dit zin heeft' (Borgman, 2009: 15-16).

Naast de enorme nadruk op *securitas* is het dus ook interessant en nodig om naar veiligheid (of zekerheid) in de betekenis van *certitudo* te kijken. Het tweede deel van dit artikel laat aan de hand van een empirische studie naar Street Pastors zien welke rol *certitudo* speelt in het leveren van zorg, compassie en bescherming aan Brits uitgaanspubliek.

### Een casestudy in Cardiff

Street Pastors zijn een aansprekend Brits voorbeeld van hoe geloof een 'positieve' – in de zin van 'opbouwende' of 'constituerende' – bijdrage kan leveren aan (gevoelens van) veiligheid door het uitsteken van een helpende en verzorgende hand. De pastors zijn ontstaan in 2003 als een Londens initiatief van kerken om de straatterreur van bendes tegen te gaan. Inmiddels zij er ruim 12.000 van hen actief in Groot-Brittannië en enkele landen over de grens zoals Australië en de Verenigde Staten (Isaac & Davies, 2014). De focus van Street Pastors is inmiddels verlegd naar het nachtleven waar *binge drinking* en geweld veelvuldig voorkomen. Kortweg kan een Street Pastor als volgt worden omschreven:

'A street pastor is a volunteer who cares for, listens to and helps other people, particularly in the night-time economy environment, in busy areas where people are drinking, partying and moving between clubs and pubs' (Isaac & Davies, 2014: 13).

Binnen uitgaansgebieden zijn zij neutrale verschijningen met blauwe jassen die in wit het woord 'Street Pastor' op de rug hebben staan. Christelijke symbolen zoals het kruis ontbreken. Alle pastors werken op vrijwillige basis; zij moeten zelfs 300 pond (omgerekend ruim 400 euro) neertellen voor kleding en training. Het doel van de Street Pastors is niet om te evangeliseren, maar om praktische hulp te bieden, zonder aanschijs des persoons. Regelmatig komt dit neer op dronken jongeren (en een enkele oudere) letterlijk en figuurlijk uit de goot trekken.

Het onderzoek naar Street Pastors vond plaats tijdens de maanden juli en augustus van 2014 in Cardiff, hoofdstad van Wales (zie voor meer details Van Steden, 2014).<sup>11</sup> De situering van het onderzoek in Cardiff is om praktische redenen gekozen: er lagen contacten die hebben bijgedragen aan de realisatie van dit plan. Daarnaast valt Cardiff de twijfelachtige eer toe van *booing capital* die tot in de wijde omgeving massa's uitgaanders aantrekt.<sup>12</sup> Het Street Pastor-team in Cardiff bestaat uit circa tachtig vrijwilligers, jong en oud en afkomstig uit alle lagen van

11 Dit onderzoek was onderdeel van mijn sabbatical in de zomer van 2014. In 2015 heb ik naar aanleiding hiervan samen met de EO de documentaire *Hoeders van de Straat* gemaakt: [www.eo.nl/ditisdag/reportage/aflevering-detail/dit-is-de-dag-20151128t201530](http://www.eo.nl/ditisdag/reportage/aflevering-detail/dit-is-de-dag-20151128t201530).

12 MTV zendt een omstreken *reality*-serie uit over jongeren die voor uitspattingen naar Cardiff komen: *The Valleys* ([www.mtv.nl/shows/1588-the-valleys](http://www.mtv.nl/shows/1588-the-valleys)).

Ronald van Steden

de samenleving. In totaal zijn er 29 respondenten geïnterviewd: twintig Street Pastors, de directeur en de coördinator van het project, drie politiefunctionarissen, waaronder de hoofdcommissaris van Cardiff, drie medewerkers van de National Health Service (NHS) en een ambtenaar bij de gemeente. De interviews duurden 45 minuten tot een uur en leverden tezamen 475 pagina's aan transcripties op. Voorts zijn de Street Pastors gedurende vijf werkavonden (twee vrijdagen en drie zaterdag) van dichtbij geobserveerd; in totaal ging het om 24 uur met hen meelopen. Tot slot is informatie afkomstig uit 114 rapporten die de Street Pastors tussen september 2013 en augustus 2014 hebben opgesteld over wat zij tijdens hun diensten deden en aantreffen. Al het verzamelde materiaal is zorgvuldig doorgenomen en gecodeerd.<sup>13</sup> Dat leverde de volgende twee hoofdthema's op – activiteiten en motivaties – die in de komende paragrafen nader worden uitgediept.

### Street Pastors in actie

Oppervlakkig gezien lijkt de bereidheid van Street Pastors om zich geheel vrijwillig in te zetten voor uitgaanders die willens en wetens te veel drinken volkomen irrationeel. Daarom rijst de vraag welke geloofsovertuigingen er achter hun gedrag schuilgaan. Ter beantwoording van deze vraag is het uitgangspunt dat mensen aan de ene kant activiteiten (*actions*) ontplooiën en dat ze aan de andere kant rekenschap (*accounts*) van deze activiteiten kunnen afleggen aan de hand van betekenissen die zij aan hun handelen geven (vgl. Marsh et al., 1994 [1978]: 14-23). Deze betekenissen leggen de waarden, overtuigingen en motivaties bloot die Street Pastors met zich meedragen. Zowel hun *actions* als hun *accounts* staan daarom centraal.

#### Activiteiten

Vanaf een uur of negen 's avonds stromen de straten van Cardiff *city centre* op vrijdagen en zaterdag vol jeugdige uitgaanders. De toeristen, dagjesmensen en zakenlieden van overdag maken plaats voor opvallend veel kortgerokte meisjes op hoge hakken, groepen lawaaiige jongens en allerlei flamboyant uitgedoste *hen and stag parties*: vrijgezellenfeestjes. Op elk van deze avonden verzamelt een groep van vier tot zes Street Pastors zich in een kerkgebouw dat pal aan het uitgaansdistrict grenst. Rond kwart voor tien komen zij binnenlopen voor een korte *briefing* van twee politieambtenaren over mogelijke bijzonderheden in de stad. Na een kort gebed en een Bijbellesing gaan twee gemengde duo's de straat op en blijven er een tot twee ondersteuners achter in de *night-base*. Zij verzorgen de catering voor Street Pastors en voor professionals die een momentje rust willen en graag een praatje maken. Politieambtenaren en toezichthouders (zogenoemde *taxi marshalls* die de rijen bij de taxistandplaatsen reguleren) komen geregeld langs. Eenmaal buiten golven Street Pastors mee op 'het ritme van de nacht', wat hen de

13 Dit materiaal is vanzelfsprekend Engelstalig. Waar nodig heb ik passages uit interviews en andere informatie in het Nederlands vertaald.



mogelijkheid biedt 'to engage with those on the street' (Middleton & Yarwood, 2009: 509). Tijdens hun nachtelijke rondes leggen de pastors zich op vier activiteiten toe – zichtbare aanwezigheid, informatiedeling, (emotionele) support en gebed – die respectievelijk zullen worden toegelicht.

Ten eerste zijn Street Pastors als *capable guardians* (Cohen & Felson, 1979) zichtbaar op straat aanwezig. Zij zijn daar simpelweg 'present'<sup>14</sup> en proberen zodoende het feestgedruis veiliger te maken. De pastors ruimen bijvoorbeeld stelselmatig rondslingerende flessen op die dan niet meer kunnen worden gebruikt als wapen in een vechtpartij. Ook verminderen zij de kans op verwondingen doordat mensen op gebroken glas gaan staan. Verder zijn Street Pastors alert op verdachte of vreemde situaties. Zij wijzen bijvoorbeeld op 'roedels wolven' of 'roofdieren': groepen nuchtere mannen die midden in de nacht beschonken meisjes proberen op te pikken. De pastors zien het behoeden van meisjes voor aanranding of verkrachting derhalve als een belangrijke taak. Zoals ook Sheard (2011) aangeeft, kan het plezier van uitgaan voor vooral de vrouwelijke sekse omslaan in een traumatische ervaring.

De Street Pastors richten zich echter niet alleen op vrouwen. Na vechtpartijen tussen voornamelijk (groepen) mannen waarbij iPhones en portefeuilles door de lucht vliegen, zorgen zij ervoor dat alle eigendommen weer bij de rechtmatige eigenaars terugkeren (Street Pastor reports, 7 september 2013; 4 oktober 2013). Als het lukt proberen Street Pastors escalaties natuurlijk liever te voorkomen. Zij zijn niet opgeleid en getraind om fysiek geweld te stoppen. Daarom alarmeren zij op het moment dat spanningen uit de hand lopen de beveiliging en/of politie via portofoons. Toch kunnen Street Pastors proberen agressievelingen af te leiden door het maken van een relativerend grapje of iets anders onverwachts te doen. Mensen raken even uit balans en de rust keert terug.

Een tweede taak van Street Pastors is informatiedeling en *knowledge brokering* (Ericson & Haggerty, 1997) gericht op het tegengaan van risico's gedurende een nacht uitgaan. Zij doen dit als een gewaardeerd onderdeel van het 'lokale partnerschap' tussen politie, NHS en portiers in Cardiff's *night-time economy*.<sup>15</sup> Hierbij fungeren Street Pastors als 'extra ogen en oren' van agenten:

'We sloegen aan het begin van St. Mary's street ter hoogte van de Peppermint [een club; RvS] een jonge man gade die zich zeer agressief gedroeg jegens een jonge dame. Ik gaf dit via mijn portofoon door, waarna de politie snel kwam om de zaak af te handelen' (Street Pastor report, 21 september 2013).

- 14 Merk hier de raakvlakken op met de in Nederland ontwikkelde presentiebenadering van Andries Baart die is gericht op 'het scheppen van rechtvaardige en liefdevolle menselijke verhoudingen', niet in de laatste plaats ten bate van personen in kwetsbare omstandigheden ([www.andriesbaart.nl](http://www.andriesbaart.nl)).
- 15 Dit punt komt ook terug in evaluaties van Street Pastors elders in het Verenigd Koninkrijk. Zie bijvoorbeeld Collins-Mayo et al. (2012), Cornish (2008) en Johns et al. (2009). Uit alle drie de genoemde evaluaties blijkt dat de pastors een uitstekende reputatie genieten bij hun lokale partners.

Ronald van Steden

Informatiedeling gaat evenwel verder dan dit. De pastors verzamelen ook allerlei soorten 'intelligence' die professionele partners kunnen gebruiken om maatregelen te nemen. Een voorbeeld in de sfeer van politiewerk is dat zij in de gaten houden welke auto's – inclusief merk, kleur, kentekenplaat en een signalement van de bestuurder – zich verdacht ophouden in het centrum van Cardiff, zodat surveillancewagens hier extra alert op kunnen zijn (Street Pastor report, 11 januari 2014).

Zeker in tijden van financiële krapte zijn Street Pastors een welkome aanvulling op aanwezig politiepersoneel, maar naast economische redenen valt tijdens de observaties ook op dat agenten het erg prettig vinden om af en toe in de *night-base* – het plaatselijke kerkzaaltje van de Street Pastors – te komen voor een versnapering en een gesprek. Zij hebben niet altijd zin in diensten vol (agressieve) dronkaards en waarderen daarom de steun die zij ervaren des te meer. Bovendien is het zaaltje een stuk minder ver lopen dan het dichtstbijzijnde politiebureau dat ongeveer een kwartiertje gaans buiten het uitgaansdistrict ligt. Met andere woorden: de pastors leveren de politie een gratis vooruitgeschoven post waar het goed toeven is. Bijkomend voordeel is dat er aan beide zijden informatie-uitwisseling plaatsvindt over problemen en incidenten die zich tijdens uitgaansnachten voordoen.

In het kader van deze informatie-uitwisseling zijn de NHS en de gemeente vooral geïnteresseerd in de *pubs and clubs* waar Street Pastors beschonken feestgangers oppikken om hen vervolgens richting hotel, taxi, familie, vrienden of het Alcohol Treatment Centre (ATC), een soort noodhospitaal voor dronkaards, te brengen. Een arts legt uit dat het verboden is om dronken mensen nog meer alcohol te verkopen. Op basis van een 'zwarte lijst' die wordt samengesteld uit rapportages van de Street Pastors, de politie, de NHS en de gemeente krijgen horecaondernemers een waarschuwing die in het uiterste geval kan uitmonden in een fikse boete (interview #6, NHS). Tot slot maakt de gemeente dankbaar gebruik van de informatie die Street Pastors leveren over *hot spots* waar mensen wildplassen of afval laten slingeren, zodat dat er gericht urinoirs en vuilnisbakken kunnen worden geplaatst.

Taak drie van de pastors betreft 'emotiewerk': het managen van gevoelens bij zichzelf en bij de ander (Hochschild, 1979). Op het meest basale niveau zijn Street Pastors een luisterend oor, slaan een arm om iemand heen of tonen oprechte interesse in persoonlijke levens van mensen:

We houden halt bij een enorme portier van een van de clubs. Hij toont ons vakantiefoto's van vrouw en kinderen op zijn iPhone. Een van de Street Pastors vertelt me dat een van de kinderen – het meisje – te vroeg geboren was en dat ternauwernood heeft overleefd. Nu gaat het prima met haar. Sinds de Street Pastors dit weten onderhouden ze contact met de portier en vragen geregeld hoe het met hem gaat (observatie #4, 15 augustus 2014).

Voorts delen Street Pastors dingen uit: chocoladerepen aan daklozen die zij op hun weg tegenkomen, flesjes water aan laveloze feestgangers die hebben staan overgeven en roze slippers aan meisjes die door drank en/of vermoeidheid niet

meer op hun hoge hakken kunnen staan. Om deze reden worden Street Pastors liefkozend *flip-flop police* genoemd. Een aangeschoten meisje dat slippers krijgt, vraagt een pastor zelfs ten huwelijk – ‘je bent de aardigste man die ik ooit heb ontmoet!’ – en wankelt na het maken van een *selfie* weg (observatie #1, 12 juli 2014).

Als het echt uit de hand loopt, grijpen Street Pastors in door mensen die over straat zwalken in een rolstoel te zetten. Deze rolstoelen staan her en der in hotel-lobby's door het centrum heen strategisch opgesteld. Het komt nogal eens voor dat feestgangers met een *black-out* door hun vrienden worden achtergelaten en niet meer thuis kunnen komen. Street Pastors zorgen ervoor dat zij ergens veilig worden afgeleverd om hun roes uit te slapen. Tot besluit bidden de pastors met feestgangers en daklozen. Zoals aangestipt, is het nadrukkelijk niet hun taak om te evangeliseren, maar er zijn momenten dat mensen behoefte hebben aan geestelijke bijstand. De Street Pastors voorzien daarin – midden op straat als dat nodig is.

### *Motivaties*

Het is lastig een vinger te leggen achter de precieze drijfveren van vrijwilligers om zich zonder betaling in te zetten voor de samenleving. Mensen zijn het ook niet zo gewend om over hun geloof en idealen te praten of ze stellen zich bescheiden op (vgl. Van den Brink, 2012). Tevens kunnen er meerdere motieven door elkaar spelen en zijn deze motieven niet statisch: het is mogelijk dat zij door de tijd heen veranderen, bijvoorbeeld als een vrijwilliger ouder wordt, omstandigheden veranderen en hij of zij nieuwe ervaringen opdoet. Voorts worden motieven gevormd door sociale omstandigheden, zoals een familie of buurt die van zichzelf al erg actief is, en hangen motieven samen met een intrinsieke betrokkenheid die meer altruïstisch ('mensen helpen') of pragmatisch ('via vrijwilligerswerk betaald werk vinden') van aard kan zijn (vgl. Bussel & Forbes, 2001). Voor Street Pastors is het niet anders. Een respondent is onlangs met pensioen gegaan en vindt nu de tijd om vrijwilligerswerk te gaan doen. Een ander denkt dat zijn kennis en competenties als Street Pastor hebben bijgedragen aan het vinden van een nieuwe baan bij de gemeente. Veelal worden respondenten geïnspireerd door hun directe omgeving van kerkgangers die al aan de nodige *charity* doen.

Niettemin komt bij alle Street Pastors een diepere bewogenheid naar voren. Ten eerste maken zij zich zorgen over, en schamen zij zich voor, de losbandige uitgaanscultuur in Engeland en Wales. Cardiff was ooit een florerende kolenhaven die ten onder ging toen de mijnen sloten. Om de stad weer op de kaart te zetten, is er veel geïnvesteerd in *city marketing* en deregulering van uitgaansgelegenheden. Enerzijds is dit een succes: Cardiff floreert weer dankzij de vele bezoekers. Anderzijds vinden breed in de media uitgemeten foto's en filmpjes van drankgelagen gretig aftrek bij een afkeurend publiek. Street Pastors hebben er moeite mee beschonkenheid weg te zetten als 'decadent' of 'iemand's eigen schuld' – en zich daarna af te wenden. Zij voelen zich onbehaaglijk over wat er op vrijdag- en zaterdagavonden gebeurt en willen daarom iets doen. De pastors zijn zelf vader of moeder, opa of oma, of hebben anders wel bekenden om wie zij zich zorgen maken. Bij verschillende van hen wegen eigen levenservaringen sterk mee:

Ronald van Steden

‘Ik was ooit een zware drinker – elke avond verschillende flessen bier of wijn. [...] Ik had plezier in mijn leven, kon eindeloos drinken. Ik ben gescheiden en later hertrouwd. [...] De laatste tien jaar heb ik geen druppel meer gedronken. [...] Het heeft ertoe geleid dat ik ben gaan werken met mensen die alcoholproblemen hebben’ (interview #11, Street Pastor).

Een ander vertelt:

‘Toen ik nog een alcoholist was, dronk ik na mijn werkdagen als een bezetene om rust te vinden. [...] Van mijn echtgenoot mocht ik niet meer uitgaan, omdat ik anders God weet waar zou stranden. [...] Toen ben ik gestopt met drinken. [...] Wat mij motiveert om als Street Pastor aan de slag te gaan? Ik herken iets. [...] Ik voel veel compassie voor mensen die alles laten lopen en in hun eigen braaksel liggen ... dat was ik zelf’ (interview #19, Street Pastor).

Een aantal Street Pastors weet uit eigen ervaring wat drankmisbruik inhoudt. En wie dat niet weet, geeft aan dat er eigenlijk weinig verschil bestaat tussen ‘normale mensen’ en ‘delinquenten’. Uiteindelijk zijn we allemaal zondaars.

Hiermee komen we op de tweede hoofdreden: christelijk geloof. Zonder uitzondering identificeren Street Pastors zich met een solide religieuze traditie die voor hen een waarheid betekent ‘more than would be gained from other social identities’ (Ysseldyk et al., 2010: 61). Respondenten spreken over ‘het delen van Gods liefde’ (interview #8), ‘een roeping’ (interview #10) en ‘een geloof’ (interview #23). Zij stellen de rudimentaire vraag ‘wat Jezus Christus zou doen’, want Hij ging toch ook om met tollenaars en hoeren? Een favoriet Bijbelverhaal is dat van de barmhartige Samaritaan die belangeloos een in elkaar geslagen man van straat oppikt en daarna laat verzorgen in een herberg (Lucas 10). Anders gezegd: Street Pastors bezitten een grote hoeveelheid ‘religieus kapitaal’ (Iannaccone, 1990) dat aan de werkelijkheid een speciale glans geeft. De stad verschijnt als ‘something with its own radiance’, waarbij mensen en gebeurtenissen ‘gain a special quality in the eye of the religious beholder’ (Van Harskamp, 2008: 13). Street Pastors ontwaren een ‘betoverde wereld’ vol wonderen. Samenhangend aanvaarden zij het leven dankbaar als ‘een gift’, waardoor zij zich aangespoord voelen iets voor anderen terug te doen.

Volgens sommige respondenten heeft deze innerlijke levensovertuiging een geruststellende en pacificerende uitwerking op het uitgaanspubliek.<sup>16</sup> Street Pastors zien er helemaal niet stoer uit, maar juist hun sympathieke en open uitstra-

16 In onderhavige studie is niet de perceptie van uitgaanders zelf meegenomen. Green en John (2011) deden dat wel, zij het in een zeer beperkt onderzoek onder 361 studenten – 1,6 procent van de totale populatie van Cardiff University – die een survey hebben ingevuld. Van deze studenten had een kleine 10 procent daadwerkelijk contact met de Street Pastors. Uit de resultaten blijkt dat 64,3 procent vindt dat de pastors er zijn om ‘iedereen te helpen’. Daarnaast ziet 70 procent hen als ‘(zeer) vertrouwenwekkend’; eenzelfde percentage valt overigens ook de politie ten deel. Ruim 40 procent onderschrijft de stelling dat ‘Street Pastors de stad veiliger maken’. Samengevat hebben de meeste geënquêteerde studenten een positief beeld van wat de pastors doen.

ling kan in hun voordeel werken. Wellicht schrikken feestgangers ervoor terug om 'helemaal los te gaan' waar iemand bij staat die hun moeder, vader, opa of oma zou kunnen zijn. Een pastor zegt hierover: 'Ik denk dat er bijna een psychologische verandering plaatsvindt in mensen die ons zien' (interview #1). Uit een eerdere studie naar rolmodellen blijkt inderdaad dat mensen reflectief worden over hun eigen gedrag door contacten met vrijwilligers die hen laten beseffen dat niet de hele wereld een op egoïsme berustend slagveld is (Ronel, 2006). Zo besparen Street Pastors dronken uitgaanders een emotioneel verstorende ervaring, omdat zij niet langer worden gearresteerd en hun roes in een politiecel hoeven uit te slapen. Anders dan voorheen brengen de pastors mensen nu naar huis, een hotel of de ziekenboeg.

Tot slot blijkt hoeveel aardigheid het vrijwilligerswerk de pastors oplevert. Elke avond is anders. Dit onbekende maakt het werk aantrekkelijk. Bovendien doen zich vaak leuke of grappige momenten voor. Street Pastors waarderen het zichtbaar als nachtclubeigenaren hen uitnodigen voor een klein feestje. Op een avond staan we met een bandje vrolijk mee te rocken totdat het na vijf minuten tijd is om te gaan (observatie #4, 15 augustus 2014). Maar ook op een elementairere manier draagt het Street Pastor-initiatief bij aan vreugde en plezier. 'De Street Pastors accepteren me zoals ik nu ben', stelt een respondent met een bijzonder getroebleerde levensgeschiedenis (interview #15). Een ander vult aan: 'Dit vrijwilligerswerk geeft mij bevrediging. [...] Het houdt me duidelijk stabiel' (interview #25). Kameraadschap, een (hervonden) besef van eigenwaarde, en het aangename gevoel 'iets goeds' te doen zijn dus belangrijke aanvullende motieven om zich als Street Pastor in te zetten.

## Conclusie en reflectie

Dit artikel heeft aan de hand van Street Pastors laten zien dat geloof een positieve – constituerende – uitwerking op veiligheid heeft. De pastors zijn zichtbaar op straat aanwezig, delen informatie met de autoriteiten en bieden psychologische of spirituele steun aan het uitgaanspubliek. Zo bezien dragen zij bij aan veiligheid in de originele betekenis van *securitas*: het wegnemen van zorgen door het leveren van zorg. Tegelijk komt de vrijwillige inzet van Street Pastors voort uit de veiligheid – of preciezer gezegd: zekerheid (*certitudo*) – die zij ervaren door hun geloof. Vanuit hun christelijke achtergrond, soms in combinatie met persoonlijke levenservaringen, voelen zij zich (moreel) verantwoordelijk voor jongeren in het uitgaansleven. Tevens draagt *certitudo* bij aan het besef van Street Pastors dat iedereen – of mensen nu deviant gedrag vertonen of niet – gelijk is voor God en dus respect, erkenning en hulp verdient. Ten minste twee dingen in hun gedrag vallen op.

Ten eerste kan *certitudo* de werkelijkheid vormen. Conform de these van positieve *believe*-effecten, draagt het vertrouwen dat Street Pastors uitstralen er wellicht toe bij dat feestgangers zich geborgen weten en zich misschien ook beter gaan gedragen. In ieder geval wordt er naar hen omgekeken op kwetsbare momenten van openbare dronkenschap: de pastors brengen uitgaanders die onder invloed

Ronald van Steden

zijn naar een veilige omgeving waar zij hun roes kunnen uitslapen. Hierdoor kunnen zich ook geen grotere incidenten zoals beroving of verkrachting meer voordoen. Ten tweede heeft *certitudo* invloed op de wijze waarop Street Pastors vanuit hun geloofsovertuiging mensen tegemoettreden. De geloofszekerheid van de pastors stimuleert moed en openheid in de potentieel conflictueuze setting van nachtelijk uitgaan. Gesteund door *certitudo* durven zij risico's te nemen, zodat er ruimte ontstaat voor op zorg gerichte actie die voor feestgangers met een glaasje te veel op aanzienlijk prettiger is dan te worden meegenomen door een politiebusje.

## Literatuur

- Arends, J. (2008), From Homer to Hobbes and beyond – Aspects of 'security' in the European tradition. In: H.G. Brauch et al. (eds.), *Globalization and Environmental Challenges: Reconceptualizing Security in the 21st Century*. Berlijn/Heidelberg: Springer, 263-277.
- Baier, C. & B. Wright (2001), 'If you love me, keep my commandments': a meta-analysis of the effect of religion on crime. *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 38(1), 3-21.
- Beck, R. (2006), God as a secure base: attachment to God and theological exploration. *Journal of Psychology and Theology*, 34(2), 125-132.
- Beck, U. (2006), Living in the world risk society. *Economy and Society*, 35(3), 329-345.
- Borgman, E. (2011), *Overlopen naar de barbaren: het publieke belang van religie en christendom*. Zoetermeer: Klement.
- Boutellier, H. (2005), *Meer dan veilig: over bestuur, bescherming en burgerschap*. Den Haag: Boom Juridische uitgevers.
- Boutellier, H. (2015), *Het seculiere experiment: hoe we van God los gingen samenleven ....* Amsterdam: Boom.
- Brink, G. van den (red.) (2012), *De lage landen en het hogere: de betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bussel, H. & D. Forbes (2002), Understanding the volunteer market: the what, where, who and why of volunteering. *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing*, 7(3), 244-257.
- Cohen, S. & M. Felson (1979), Social change and crime rate trends: a routine activity approach. *American Sociological Review*, 44(4), 588-608.
- Collins-Mayo, S., A. King & L. Jones (2012), *Faith in Action: Street Pastors Kingston Social and Spiritual Impact Project*. London: Kingston University.
- Conze, W. (1984), Sicherheit, Schutz. In: O. Brunner, W. Conze & R. Kosselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (band 5). Stuttgart: Klett-Cotta, 831-862.
- Cornish, P. (2008), *Evaluation of the Street Pastors Initiative in Portsmouth*. Portsmouth: Portsmouth City Training Care Trust/South Central Strategic Health Authority.
- Donk, W. van de & A. Jonkers et al. (red.) (2006), *Geloven in het publieke domein: verkenningen van een dubbele transformatie*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Elffers, H. & W. de Jong (2004), 'Nee, ik voel me nooit onveilig': determinanten van onveiligheidsgevoelens. Den Haag: RMO.
- Ericson, R. & K. Haggerty (1997), *Policing the Risk Society*. Toronto: University of Toronto Press.



- Garland, D. (2001), *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Graham, K. & R. Homel (2008), *Raising the Bar: Preventing Aggression in and around Bars, Pubs and Clubs*. Cullompton: Willan.
- Green, A. & N. Johns (2011), Street Pastors as substitutes for trust. *SPA Annual Conference Working Papers*, [www.social-policy.org.uk](http://www.social-policy.org.uk).
- Gregersen, N. (2004), Risk and religious certainty: conflict or coalition?. *Tidsskriftet Politik*, 8(1), 22-32.
- Habermas, J. (2006), Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*, 14(1), 1-25.
- Hadfield, P. (2006), *Bar Wars: Contesting the Night in Contemporary British Cities*. Oxford: Oxford University Press.
- Hamilton, J. (2013), *Security: Politics, Humanity, and the Philology of Care*. Princeton: Princeton University Press.
- Hanslmaier, M. & D. Baier (2016), Re-examining the relationship between religion and punitiveness: evidence from Germany. *European Journal of Criminology*, 13(4), 473-490.
- Harskamp, A. van (2008), Existential insecurity and new religiosity: an essay on some religion-making characteristics of modernity. *Social Compass*, 55(1), 9-19.
- Hobbes, T. (1997 [1651]), *Leviathan: of de samenstelling, vorm en macht van een kerkelijke en wereldlijke staat*. Amsterdam: Boom.
- Hobbs, D. & P. Hadfield et al. (2003), *Bouncers: Violence and Governance in the Night-Time Economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Hochschild, A. (1979), Emotion work, feeling rules and social structure. *American Journal of Sociology*, 85(3), 551-575.
- Iannaccone, L. (1990), Religious practice: a human capital approach. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3), 297-314.
- Isaac, L. & R. Davies (2009), *Street Pastors*. Eastbourne: David C. Cook.
- Isaac, L. & R. Davies (2014), *Faith on the Streets: Christians in Action Through the Street Pastor Movement*. London: Hodder & Stoughton.
- Johns, N., A. Barton & G. Squire (2009), *Street Pastor Evaluation: Final Report*. Plymouth: The University of Plymouth.
- Liempt, I. van & I. van Aalst (2012), Urban surveillance and the struggle between safe and exiting nightlife districts. *Surveillance & Society*, 9(3), 280-292.
- Liempt, I. van & I. van Aalst (2015), Safe nightlife collaborations: multiple actors, conflicting interests and different power distributions. *Urban Studies*, 52(3), 486-500.
- Marsh, P., E. Rosser & R. Harré (1994 [1978]), *The Rules of Disorder*. Londen: Routledge.
- Middleton, J. & R. Yarwood (2015), 'Christians, out here?'. Street pastors in the post-secular spaces of the UK's night-time economy. *Urban Studies*, 52(3), 501-516.
- Nagel, W. (1960), Criminality and religion. *Tijdschrift voor Strafrecht*, 69, 263-291.
- Nikolic-Ristanovic, V. (2014), Making people happy is the best crime prevention: towards happy-making criminology. *European Journal of Criminology*, 11(4), 401-409.
- Ronel, N. (2006), When good overcomes bad: the impact of volunteers on those they help. *Human Relations*, 59(8), 1133-1153.
- Rovers, B. (2008), 'Ze deugen nergens voor': het *belief*-effect in justitiële jeugdinterventies. In: H. Moors & B. Rovers (red.), *Geloven in veiligheid: tegendraadse perspectieven*. Den Haag: Boom Juridische uitgevers, 73-112.
- Schrimm-Heins, A. (1991), Gewissheit und Sicherheit: Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas (Teil I). *Archiv für Begriffsgeschichte*, 34, 123-213.

Ronald van Steden

- Schrimm-Heins, A. (1992), Gewissheit und Sicherheit: Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas (Teil II). *Archiv für Begriffsgeschichte*, 35, 115-213.
- Schuilenburg, M. & R. van Swaaningen (2013), Veiligheid in een laatmoderne cultuur. *Tijdschrift over Cultuur & Criminaliteit*, 3(2), 109-122.
- Seligman, M. & M. Csikszentmihalyi (2000), Positive psychology: an introduction. *American Psychologist*, 55(1), 5-14.
- Sheard, L. (2011), 'Anything could have happened': women, the night-time economy, alcohol, and drink spiking'. *Sociology*, 45(4), 619-633.
- Spithoven, R., G. de Graaf & H. Boutellier (2012), Geen angst, maar onbehagen: resultaten van een Q-studie naar subjectieve sociale onveiligheid. *Tijdschrift voor Veiligheid*, 11(3), 38-56.
- Steden, R. van (2014), *Living by Love: Street Pastors, Care and Public Safety in Cardiff's Night-Time Economy*. Cardiff/Amsterdam: Cardiff University/Vrije Universiteit.
- Stokkom, B. van (2011), Religie, criminaliteit en geweld: ambivalente bevindingen. *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 2(2), 23-36.
- Taylor, C. (2009), *Een seculiere tijd*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University.
- Topalli, V., T. Brezina & M. Bernhardt (2012), With God on my side: the paradoxical relationship between religious belief and criminality among hardcore street offenders. *Theoretical Criminology*, 17(1), 49-69.
- Waal, F. de (2009), *Een tijd voor empathie: wat de natuur ons leert over een betere samenleving*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas-Contact.
- Weenink, D. (2015), Taking the conservative protestant thesis across the Atlantic: a comparative analysis of the relationships between violence, religion and stimulants use in rural Netherlands. *British Journal of Criminology*, 55, 966-986.
- Ysseldyk, R., L. Matheson & H. Anisman (2010), Religiosity as identity: toward an understanding of religion from a social identity perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 60-71.
- Zedner, L. (2009), *Security*. Londen: Routledge.